

مجلّة الواحات للبحوث والدراسات
ردمد 7163- 1112 العدد 5 (2009) : 119 - 134
http://elwahat.univ-ghardaia.dz

المناخ الثقافي ومشروعية تبني المنطق منهجا عند أبي حامد الغزالي

زين العابدين مغربي
قسم الفلسفة جامعة سيدي بلعباس

إنّ الأمّة الإسلامِيّة برُوحِها الدَّاعِيّة إلى التّعارف بَينَ الشعُوب، وَرفع لواءِ العِلم والمَعرفَة، ونَشرِ تَعاليم الدِين في ربُوع العَالَم، لمْ تكنْ نتيجتها التَوسّع الجُغرافي فَحسب، بلْ امتَدَت رقعتُها الثقافِيّة أيضاً، فامتزَجتِ الثقافات، واختلطَت العُقُول فِيما بينَها، وتَصَاهرتِ العَادات والتقالِيد وتُرجِمَت العُلوم والفنُون. وما يَهُمُنا في هذا البحث هو انتِقَال التُراث اليُونَاني والمَنطِق مِنه بالذاتِ إلى المُسلمين، حيث شهدَ المسلمون أوّل اتّصالٍ بالفِكر الإغريقِي بِدايةً مَع العَصر الأمَوي (40–132هـ/661–750م) لمّا فتَحُوا بِلاد الأعاجِم. وتفيدُ الدَلائل التاريخِيّة أنّ الخِلافةَ الأمَويّة شهدَت فُتوحَات مُوسّعة أدَت إلى دُخُول أجناسٍ أعجميّةٍ كالفُرس والرُوم إلى الدَولة الإسلاميّة، وكانَ عِلمُ المنطِق مَعرُوفاً ومُنتشِراً بينَ تِلك الشعُوب. وقد رُوي عن "خالد بن يزيد بن معاوية" مَبادرته في نَقلِ كتُب الفلسفة مِن اللسَان اليُونانِي والقِبطي إلى العَربِي، ويُعدّ هذا أوّل نقل كانَ في الإسلام مِن لغةٍ إلى لغةٍ(1).

وإذا كان العَصر الأمَوي قد عايشَ البدايات الأولى لانتقالِ التراثِ اليُوناني الفلسفِي ومن ضمنِه المنطِق، فقد أصابَ هذه الأعمال نَوع مِن الفُتُور لتنتعشَ أكثر في العَصر العَباسِي (133–656هـ/750–1257م) أين توسّعت دائرة الترجَمة والنقل، ولعلَ هذا الانفِتاح الثقافِيّ بأوسع مَعانِيه هو الذي جَعل بغداد في زمنِ الخِلافةِ العَباسيّةِ قِبْلة العُلماء ومَورِد تَتهاطل عليها الأقدامُ مِن كلّ فجٍّ عميقٍ قاصدِين كنائزها ومَا تحمِله رفُوف مَكتباتها ومَا تجُود به عُقول مَشايخها. ومِن أهم عمليات الترجمة لعِلم المنطِق–بالخصُوص–، إقبال

"عبد الله بن المقفع" —وكان أنذاك كاتب "أبي جعفر المنصور"– على تَرجَمة كُتب "أرسطو" المنطِقيّة، وهي: كتاب "قاطيغورياس"، وكتاب "باريمينياس"، وكتاب "أنالوطيقا"، وإضافة إلى هذه الكُتب ترجمَ "ايساغوجي"–وهو المَدخل[2]– لِ "فرفوريوس" الصُوري (مِن مَدينة صُور)، حيث كانت عِبَارَةُ الترجمَة سهلة وقريبة المأخذ[3].

وهكذا، ازدَادَت حَركة التَرجَمة انتِشاراً حتّى بَلغَت ذروتَها في عهد "عبد الله المأمون"، حيث نُقِلَ عنه أنّه كانَ حَريصاً على نقلِ العُلوم العَقلِيّة، ومُولعاً بالفلسفَة ومُحبّاً للجدَل والمُناظرة، وتلبِية لِرغبتِه أوْفَدَ رُسُلاً إلى مُلوك الرُوم طالباً مِنهم استخراج علُومِ اليُونان وانتساخِها بالخَطِّ العَربِيّ، وبَعثَ المُترجِمِين لذلك[4].

وبعدَ أن انتقلَ اللّسَانُ اليُونانِيُّ إلى اللغةِ العربيةِ «أخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء، وأول ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة. وكان العربُ يَعتقدون أن "أرسطو" لم يبتدع سوى المنطق، أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبهم فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكساغوراس وسقراط وأفلاطون»[5]، وجَاءَ إخلاصُ العَرب لمُؤلفات "أرسطو" المنطِقيّة أنْ عَكفوُا على شرحِهَا والتعلِيق عليها وتلخِيص مَضَامِينِها حتّى صَارَ المنطِقُ عندَهم عقيدة تَستوجِبُ الخُنُوعَ لقواعِدِها وشروطِها في كلّ بَحثٍ عِلميّ تمّيِيزاً للفِكرِ الصّحِيح مِن الفاسِد. ومن جُملةِ الذِين اعتقدُوا بالمنطِق كنظامٍ فكريّ كامِلٍ نجدُ: "أبي نصر الفارابي" (ت339هـ)، و"ابن سينا" (ت428هـ) و"أبي حامد الغزالي" (ت505هـ). هذا الأخير الذي سعى إلى تقريب المنقول المنطقيّ اليُونانيّ إلى العلوم الإسلاميّة وتقعيد علم أصول — بصفةٍ أدق– على قواعد منطقيّة.

وسنحاول في بحثنا هذا أنّ نكشف عن دوافع إقبال "الغزالي" على المنطق على الرغم ممّا اشتُهرَ به من عداء للفلسفة اليونانيّة. وسنُخصّص الحدِيث عن الجانب السياسيّ والمعرفِيّ اللذان كانا وراء مشرُوعيّة تبني المنطق منهجاً في تقعِيده للعلوم الشرعيّة ومجابهته لخَطر الإسماعيليّة.

1. الوَضْعُ السّياسِيُّ في زمنِ "الغزَالي":

مَعَ حُلول سنة 334هـ/945م شَهدَت بَغداد –بِحُكم مَركزِها السِّياسيّ للخِلافةِ العباسيّة– تحوّلات كبِيرة شَلّتْ مُؤسّساتَها وأضعَفت جِهازها الحُكُومي، فكانت فُرصة سَانِحَة لِدُخُول "البُويْهِيّين" إلى العِراق، فامتدَت رقعَتُهم وقَويَت شوكتُهم حتّى هَابَهم سلاطِين وأمَرَاء الدَّولة العباسيّة لِمَا رَأوا فِيهم مِن قوةٍ وبَطشٍ. ولأجلِ تثبِيتِ حُكمهم الذي دَامَ أزيَد من قَرنٍ

شَجّعُوا العُلماء المُوالِين "لآل بَنِي بويه" على التَأليف في كثِير من التَخصُصات الفلسفيّة والمنطِقيّة وحتّى الرياضيات وعِلم الهيئَة(6). وبَعد هذه الفترة العَصِيبَة التي أذَاعُوا فِيها الفِتن للتفرِيقِ بينَ صُفوفِ المِسلمِين والتّشكِيك في دينِهم جَاءت نِهايتهم على أيدِي السَّلاجقة(7) سنة 447هـ بعدَ أن أزَالَ السُلطان السَّلجُوقي "طغرل بك" آخر حَاكمٍ لهم. وعندئذٍ عَرفَت السّياسَة مُنعطفاً جَديداً سخرت فِيه لخدمَة الدِينِ ونَصرِ تعالِيمه خاصة بعدَ أن اعترفَ الخلِيفة العبَاسي "القائم بأمر الله" بِدولة "طغرل بك"–أوّل سلاطِين السَّلاجقة–(8). ومَعَ نِهاية 478هـ كان "الغزالي" قد تَتلمذَ على شيخِه "الجويني" (ت478هـ) وأخذَ منه الفِقه والأصُول وتَعالِيم المَذهب الأشعري، كمَا اجتهَد في الجَدل وتحصِيل بعض عُلوم الفلسفة، الأمَر الذي رشّحَه أن يكونَ مُدرساً بالمَدرسة النظاميّة التي أنشأها "نظام الملك قوام الدين الطوسي"(408–485هـ). فاشتدَت العَلاقة بينَ السَّلاجقة و"الغزالي" لِمَا رأىَ فِيهم حُسن السُلوك والمُعتقد وحبّهم للسنّة، وحَظوا هُم أيضاً تأيّيد العُلماء ومِن بينِهم "الغزالي". ونَظراً لهذه المكانة التي حَازَها "الغزالي" في عهدِ "نظام الملك" اعتُبِر «المنظر الكبير للدولة السلجوقية السّنية، فهو لم يكن يعيش بعيداً عن الأحداث وصراعات السّلاجقة مع خصومهم الفاطميّين الإسماعيليّين، فقد كان قبل عزلته وتركه للنظامية فيلسوف الدولة الذي عاش في كنفها بالمعنى الإيديولوجي الكامل لكلمة "فيلسوف"»(9). لكن سُرعَان مَا عَاوَدَ المَد الشِيعيّ الإسماعيليّ زحفَه مُهدداً الدِّين والحُكم على سواء، فكان على السّلاجقة ردّ خَطَره وإيقاف زَحفه، ولعلَ أبرَز الوسائِل التي استُخدِمت لذلك هي استغلال طبقة "العُلماء السنة"(10).

ويُمكن تبرِير هذا النوع من الاستِغاثَة بما يَلي:

1. كانت مَعركة السّلاجقة مَع خَصُومِهم الإسماعِيليّين الشِيعيّين فِي عَهد "النظام الملك" مَعركة فِكريَّة بِحكم تضلّعهم وتفَقهِهم الوَاسِع بالعَلوم الفلسفيّة والمنطقيّة التي اقتبَسُوها من فلاسفةِ الإغريقِ، حتّى صَارت مَدرسة فلسفيّة مُشبّعة بنظامٍ فكريّ، فتحوّلت عندئذٍ من حَركة دينيّة اجتماعيّة إلى حَركة سِياسيّة مُرتكزة على عقيدَةٍ فلسفيّةٍ. وكان "الغزالي" في نَظر السّلاجِقة حَامِي ـِ ـَى الدِين لِمَا ناله مِن رعَايةٍ كامِلةٍ مِن لدن حُكام السّلاجِقة، ومَا تلقَاه مِن حَصانَة رَمزِية من الخِلافةِ العباسيّة. هذان الأمرَان جَعَلا "الغزالي" يتكلمُ بلسانِهم وحتّى بِلسَان عُلماء زمانِه. فلمْ يكنْ حُضُور "الغزالي" في المَدرسة سِوى أداة سياسيّة ذات أبعَاد إيديولوجيّة استغلتها المَدرسة النظاميّة لردّ كيد الشِيعة، خاصة بعد تَمكُن "الغزالي" من الفلسفةِ تحصِيلاً وتأليفاً ونقداً، الأمر الذي أهلَهُ على مُقارعَة الإسماعِيليّة ودَحضِ أفكارِهم لتبيَان تلبِيسَاتِهم الدِينيّة وإبطال تعالِيم الباطنيّة(11) الدّاعيّة إلى الاحتمَاء بالإمَام المَعصُوم. ويُعدّ "القسطاس

المستقيم" أنموذجاً لكتاب ـَلَ مُعارضَة سياسيّة أسِسَت على قواعد منطقيّة، لأنّ تفنيدَ الآراء الشيعيّة فكريًّا وسياسيًّا يَستندُ بالأساس على تفنيدِ طريقتِهم في اكتساب المعرفة وسبلِ التحقق منها، لهذا وجَدَ "الغزالي" في المنطق الآلة التي بِهَا يُجابه خطرَ أصحاب التعليم[12].

2. كون "الغزالي" أشعَري المَذهب فهوَ على عقِيدة "أبي الحسن الأشعري" التي اتُصفت بالوسطيّة في إيمانِها بالمسائل العقائديّة. وهي عقيدة دافعَت عن آراء أهل السُنة بسلاحِ العَقلِ إلى جَانِب النصّ، فوافَقَت الحُكم السّلجُوقي المُدافِع عن التيار السُنّي، وكأنّ الجانَبِينِ التقيَا في مَقصدٍ واحدٍ. لهذا يَبدُو أنّ السّلاجقة انتَهزُوا هذا الالتِقاء فِي المَقصدِ فدفعُوا بـ "الغزالي" إلى مُجابَهَة خَطر الدولة الفاطِميَّة الإسماعيليّة على العَقيدة. والمُجَابهة في الوقت ذاتِه دِفاع عن الحُكم السّلجُوقي الذي بَات قابَ قوسينِ أو أدنى من الانهَيَار بسببِ الحَرب الأهليّة وكثرة تهدِيدَات الباطنيّة التي «غدت مؤسسة سرية عسكرية خطرة»[13]. وفي السياق ذاته، فعلى الرغم من تقلبِ "الغزالي" من فيلسوفٍ إلى مُتكلِمٍ ليصبحَ مُتصَوفاً، هذا لم يمنعهُ من التنكر للعقل، بل احتضنَهُ وبقيَت نظرته إليه نظرة إجْلالٍ وتقدِير.

وتزامناً معَ تدريسِه –الذي دَامَ أربع سنوات– في النِظامية، ألّف "الغزالي" في أواخِر تِلكَ الفترة كتاباً يدعَى "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" مُبيّناً فيه فضائح تعاليم الباطنيّة في عقيدَتِهم ورفعهِم للتكاليف الشرعيّة، وفسَاد نظرياتِهم في الإمامَة وتطرفِهم في إنكارهِم العَقل والنَظر، ثمّ انتقلَ إلى توضِيحِ فضائِل الخَلِيفة "المستظهر بالله" وخلافتِه، حِينَما تكلمَ عن شرُوط الإمامَة وحَصَرها في عشر خِصال «ست منها خِلْقية لا تكتسب، وأبع منها تكتسب أو يفيد الاكتساب فيها مزيداً»[14]. فالمجمُوعة الأولى من الصِفات هي فطريّة لا علاقة لها بالتحصِيل، أمّا الثانية فهي مُكتسبة وقد تَجَمَعَت في الخَلِيفة المستظهر بالله، وهي: "النجدة، الكفاية، الورع والعلم".

وتعدّ إشكالية الإمامَة عِند "الغزالي" من المَواضِيع الجَدِيرة بالاهتمَام والدِراسة، ولا يَسعنا في هذا المقام التفصِيل فِيها، لكن ما يَهمُ بَحثنَا أنّ خَوضَ "الغزالي" في هذه الإشكالية كان لدافعٍ سياسيٍّ، هو نصرة الخِلافة من دَعَاوى الباطنيّة في أحقيّة "المستنصر بالله" –وهو واحد من خلفاء الدولة الفاطميّة في مصر– بها كَمَا يدّعون، ورداً على ما تبَنَتهُ تلك الفِرقَة من

فِكرة المُعلم المَعصُوم. كَمَا كان التألِيف لهذا الكتاب أيضاً لأجل ِ ـَاية الخَلِيفة من خَطرين:

أ. خوفِه من انفلات زمَام الحُكم من يدِه وانقلاب الرَّعيّة عليه واتهامِه بالتماطلِ فِي الدفاع عن الدِين والدولة. لهذا جَاء ذكر فضائِل الخلِيفة ونشرِها بينَ أوساطِ الرَّعيَّة تقويةً

وتثبِيتاً لقلوبِهم لِيزدَادُوا طاعةُ وولاءً لخليفتِهم. حتّى أنّ "الغزالي" أوجَبَ على عُلماء زمانِه أن يفتُوا على القطعِ بوجُوب طاعَة الخَلقِ لهُ ونفوذ أقضيته بالحقّ، وبصحّة تنصِيبه للولاّة والقُضاة، وبحسن التصريف في حُقوق الله عليه وتوزِيعِها لمُستحقّيها[15].

ب. خَشيَة الخَليفة مِن اكتسَاح المدّ الفاطميّ الدولة العباسيّة بعدَ أن اتّسعَ احتِلال الفاطِميّين لأقالِيم واسعة كانت تحتَ نُفوذ العباسيّين وتهدِيدهم بِقرع أبَواب عاصمَتِهم بغداد. كما ازدَاد خَوف الخلِيفة بعدَ أن تفاقمَ الخَطر الإسماعيليّ بظهورِ حَركة الحَشَّاشِين بزعَامة "الحسن الصباح". حيث قامَت الحَركة بتشكِيل جماعَات فدائيّة لتنفِيذِ الاغتِيالات والتَصفِيات الجَسدية ضد سلاطِين وأمرَاء الدولة العباسيّة وكلّ عَوْن له عَلاقة بجهاز الخِلافة. حتّى صَارَ الناس أمَامَ المدّ الشيعيّ على فريقيْن «فمنهم من جاهرهم بالعداوة والمقارعة، ومنهم من عاهدهم على المسالمة والموادعة. فمن عاداهم، خاف من فتكهم، ومن سالمهم، نسب إلى شِرَكهم في شركهم»[16]. عِلماً أنّ توقِيت تأليف كتاب "المستظهري" جَاءَ بعدَ سنة مِن تَولِي "المستظهر" الحكم وبعد ثلاث سَنوات من اغتِيال "نظام الملك" على يدِهم. ممّا يُؤكد أنّ تألِيف "الغزالي" للمُصنّف كان مَوقوتاً لأغراضِ سياسيّة أحكِمَت خيُوطها، هذا فضلاً عن رغبتِه الشدِيدة المُسبقَة في الردّ عليهم بعد اتِسَاع حدِيثهم بينَ النّاس، فهو يقول: «وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق، فعنَّ لي أن أبحث في مقالاتهم، لأطلع على ما في كنانتهم. ثم اتفق ان ورد عليَّ أمر جازم من حضرة الخلافة، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم. فلم يسعني مدافعته»[17]. وكان يقصد بالأمر الجَازم تَعلِيمَة الخَليفة في التألِيف.

نخلصُ في هذا الجانب السياسي، أنّ الكتاب "فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية" وإلى جانبه كتاب "تهافت الفلاسفة" ورسالة "القسطاس المستقيم"، قد غذّيت بأبعاد سياسيّة، مارس فيها "الغزالي" «لهجة سلطوية تشير إلى شخص رأى نفسه ناطقاً باسم العلماء، إن لم يكن مدافعاً عنهم»[18]، ولم يجدْ لهذه اللهجة السلطويّة إلاّ المنطق الذي عوّل عليه لتأسيس خطابه السياسي في الدفاع عن الحكم السّلجوقي تثبيتًا لحكم الخليفة العباسي وردّكيد الإسماعيليّين.

2. نَقد دعَاوَى الفِرَق والبَحث عن مَنهَج لاقتِناص المَعرفَة عِندَ "الغزالي":

طلبُ المَعرفة والكشف عن أغوارِها جِبلةً أودَعَها البارئ عزوجل في "الغزالي"، فهو يَقول عن نفسه: «وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي»[19]. لهذا الدَّافع الفِطريّ لم يتركْ "الغزالي" فِرقةً أو مَذهباً أو مَوقفاً إلاّ وحَصَّلهُ وعَقله ثمّ وجَّهَ لهُ نَقداً أتَى بنيانَه

على أسَاسِه مُميّزاً في ذلك بينَ صَحِيح الرَّأي عن فاسِده. وكان طلبُ الحقّ في زمانِه لا يُفارق أربعة تيارات، وهِي:

1. التيّارُ العقليُّ والنقليُّ، وهم المُتكلمُون المُدَّعُون بأهليتِهم في الرّأي والنّظر.
2. التيّارُ العقليُّ، وهُم الفلاسفة المَفتُونُون بالمنطِق والبُرهان.
3. التيّارُ الباطنيُّ، وهُم أصحابُ التعلِيم المنقادُون للإمام المعصُوم.
4. التيّارُ الكشفيُّ، وهم الصُوفيُّون أهل المُشاهدة والذوق الرُوحيّ.

هذه التيارات بتنوّع مَشاربِها وتعدّد مناهِجها واختلافِ مَواقفِها كسَحت عصر "الغزالي"، فأثارت شغفه و ىاسه لاستِقصَاءِ مَزَاعمهم وادعاءَاتهم والوُقوف أمَام غَوائِل ومَفاسِد مَواقِفهم في الموضُوع والمُنهج. وهَا هُو "الغزالي" يَصف رحلتَه الوَعرة في البَحثِ عن الحقِيقة، فيقول: «أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غَمرَتهُ خوض الجسور، لا خوْض الجبان الحذور، واتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأقتحم كل ورطة، وأتفحص عن كل عقيدة، واستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن ومبتدع لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن اعلم حاصل ظاهريته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا واحرص على العثور على سر صوفيته»[20].

لهذا لمْ تكنْ المُهمَّة المَعرفيّة المَوكُولة إلى "الغزالي" باليَسِيرةِ، فنجدُه يُعدّد الأسَاليب بِحسَب طبيعَةِ مَواضِيع خُصُومه والطُرُق المُعتمدَة عندَهم. ومُؤلفاتِه ىَلت هذا التنَوع مِن: المُلاحظة المُقيدة بالتَجربة والأمثلة مِن الواقع، وصياغة الحُجج المَنطِقيّة، والاستِشهَادات بأقوال السّلف والاعتماد على التأمُل الباطنيّ بملاحظة أحوَال النفس ومُعايشة هواجِسها. وغايته هذا كلّه الوُصُول إلى العِلم اليقينِي، العِلم الذِي لا يُوَرّث الشّك والرّيب، وإنّما يُخلفُ وراءَه الأمَان النّفسِيّ والعَقليّ والقلبِيّ، فهوُ العِلم الذي «يفيد اليقين الضروري الدائم، الذي يستحيل تغييره، كعلمك: بأن العالم حادث، وأن له صانعاً. وأمثال ذلك مما يستحيل أن يكون بخلافه على الأبد، إذ يستحيل أن يحضرنا زمان نحكم فيه على العالم

بالقدم، أو على الصانع بالنفي»[21].

وتحصِيلاً لهذا العِلم فقد اتخذ الشّك مَنهجاً بعدَ أن تخلصَ من أسْرِ التقلِيد بكسرّ زجاجَته، فمَارس شكّه على مَا عَرفَه وما هو مَعرُوف في عَصره، مُتسائِلاً عن أدَوات المَعرفة المُوصلة إلى اليَقِين. فكانت مُواجهته معَ الحَواس ولم تَسمحْ له نفسُه بالتسلِيم بنتائجِها خاصة

حَاسَة النظر أقوى الحَواس، لأنّها «تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة، بعد ساعة، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة ووقوف»[22]، ونَراهُ يُعدِدُ الأمثلة الحِسّية في الكتاب نفسِه مُختبِراً الحَواس في إدراك العِلم اليقينيّ، ولَمَّا استقرّ رَأيه على عَجز المَحسُوسَات وقصُورها على بُلوغ هذا العِلم، انتَقَلت عَدوَى الشّك إلى العَقل فامتحَنَه هوَ الآخر ولَمْ يَجِدْه وسيلة بها نُدرك حقائِق الأشياء، لأنّ الذات المُدركة لمَوضُوعٍ ما تتدخل فِيها عدة عوامِل خارجية كظرُوف ومُعطيات الإدراك وعوامِل داخليّة نفسيّة بالخُصُوص، ومن شأن هذه العَوامِل أن تجعلَ الإدراك صَعباً أو خاطِئاً، وكأنّ العقلَ لا يَستطِيع أن يَحتوي الأشياء في ذاتها، بل يُدرك ما تَجلى لهُ فِيها من مَظاهر، وهذا ما أرادَه مِن الآية ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾[23].

وقد صوّر لنا هذه العَدوَى في التشكِيك التي طالت العَقل في كتابه "المنقذ من الضلال" «فقالت ا سوسات: بم تأمن أو تكون ثقتك بالعقليات كثقتك با سوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى، كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الادراك، لا يدل على استحالته»[24]. حتّى انتهَى به النَّظر في وسائِل المَعرفة إلى حَالةٍ من الاستِقرار والهُدُوء رجَعت فيها نفسُه إلى الصحّة بعدَ هذا السّقم الذي دَامَ شهرين، وكان الخَلاصُ بنورٍ قذفَه الله تعالى في صدر "الغزالي" «وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»[25]. فَجاءَت مُصَالحَته معَ العَقل ورجَعت الضرُورات العقليّة مَقبولة مَوثوقاً بها على أمْنٍ ويقينٍ.

وبهذا يقول "سليمان دنيا" يكون "الغزالي" قد أمسَكَ بالعقل لِيصِل إلى الظفر بالحقِيقة التي كان البحثُ عنها مَصدر كلّ هذا العَناء الذي أصَابَه[26]. فأقبلَ على نقدِ القضايا والدَّعاوى المَعرفيّة المُنتشرة في زمانِه. ومن جملة مَا قام به:

3. نَقد مَناهِج الفِرَق:

يَبدُو من مُؤلفات "الغزالي" أنّ الحقّ لا تتَجاوز أربع فِرَق، وجاءَ اهتمامه بها لقوةِ حُضُورِها في حياةِ النّاس عامَة، فعملَ على تَحصِيل مَعارفها للوقوف على مَزالق أساليبها، وقد تدرج في طلبِ علومِها فرقة تلوى الأخرى، فهو يقول: «فابتدرت لسلوك هذه الطرق، واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئاً بعلم الكلام، ومثنياً بطريق الفلسفة، ومثلثاً بتعليم

الباطنية، ومربعاً بطرق الصوفية»[27].

1.3 نَقد مَنهَج المُتكلّمينَ:

تجنباً للاختِلاف الكبِير في مَفهُوم عِلم الكلام وفِي سبَبِ تسمِيتِه، نُوردُ ما ذَكَرَه "الفارابي" في حَدّه، فهو يقولُ: «وصناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان عن نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضح الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[28]. فإذا كان "الفارابي" قد حَصَرَ عِلم الكلام في نصرة العَقيدة الإسلاميّة من التزيّيف دُون تمّيِيزٍ بينَ الفِرَق الإسلاميّة، فإنّ "الغزالي" أثناءَ إظهاره لمَقصُود العِلم، قال: «إنما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة»[29]، فهو معَ نصرة عقِيدة أهل السنّة ومذهب السّلف (وهو مذهب الصّحابة والتّابعين) مُخرجاً بَاقي الفِرق مِن دائرة الدفاع عن العقِيدة. وهذا مَا أكده "ابن خلدون" (ت808ه) حِينَ قال: «هو علمٌ يتضَمَّنُ الحِجَاجَ عن العقائدِ الإيمانيَّةِ، بالأدِلَّةِ العقليَّةِ، والرَدِّ على المبتدِعَةِ المنحرفِينَ في الاعتقاداتِ عن مذاهبِ السَّلفِ وأهلِ السُنَّةِ»[30].

مِن هذه التَّعاريف نَخلُصُ، أنّ عِلم الكلام هُو العِلم الذي يُدافِع عن العقيدة الإسلامية بالأدلة المُوَرِثة لليقِين. خاصةً وهو أنّه يتناولُ مَوضُوع أصُول الدِين من الإيمان بوحدانيّة الله تعالى والتعرّف على صِفاته وذاتِه والاعتِقاد بالوحيّ وبرُسلِه، وهي مَواضيع تُبنَى عليها غيرها من العُلوم الشرعيّة «فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها، فإنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسِل للرسل منزل للكتب لم يتصوّر علم تفسير ولا علم فقه وأصوله، فكلّها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه، فالآخذ فيها بدونه كبانٍ على غير أساس، وغاية هذه الأمور كلها الفوز بسعادة الدارين»[31]. ولمّا كانت مُهمّته إثبات صحّة العقِيدة والرَّدّ على دَعَاوى المُنكِرين لها، وجَدَه "الغزالي" عِلماً وَافياً له مَقصُوده، لكن هذا المَقصُود النَّبِيل لمْ يَشفَعْ لهُ عِند "الغزالي"، فقد هَاجَمَه وذمّه. ونَقدُه في الحَقِيقة كانَ للمُتكلِمِين الذِين أسَاؤوا استخدَام المُقدمات فتسلمُوها مِن خصُومِهم دُون نظرٍ ووظفُوهَا في أقيِستِهم

لأجل الدّفاع عن الحقّ وحِفظِه مِن التشْوِيشِ. كمَا عَابَ على المُتكلمِين استعمَالهم للقياس الجَدلي، وهُو الذي تكون مقدماته من المُسلمات والمَشهورات، فأمّا المَشهُورات فهي قضايَا تعتقد العامة بصحّتها لاشتهارها بينَ النّاس فيكون مَضمُونها مُقارباً لليقين. وأمّا المُسلمات فهي قضايا سلّم العَقل بها من دُون البرهنة عليها لا مِن جِهة الصدق ولا مِن جهة الكذب.

والمُقدمات عند "الغزالي" تظهر على نوعَين: مُقدمات يَقينيّة تصلح للبراهين، ومُقدمات ليست يقينيّة لا تصلح لذلك، ومن جُملة هذه المُقدمات المُسلمات والمَشهورات. ولمّا كان الدفاعُ

عن العقيدة بالبُرهان المؤلف من مُقدمات يقينيّة كالأوليات، فإنّ ما عدَاها من مُقدمات غير يقينيّة لا تصلح للبرهان. وفي مَعرضِ دَحضِه للمتكلِمين ينقلُ لنا منهجَهم في "الرسالة اللدنيّة"، حيث يقول: «وأهل النظر في هذا العلم يتمسكون أولاً بآيات الله تعالى من القرآن، ثم بأخبار الرسول ﷺ، ثم بالدلائل العقلية والبراهين القياسية، واخذوا مقدمات القياس الجدلي والعادي ولواحقها من أصحاب المنطق الفلسفي، ووضعوا أكثر الألفاظ في غير مواضعها، ويعبرون في عباراتهم بالجوهر والعرض والدليل والنظر الاستدلال والحجّة، ويختلف معنى كل لفظ من هذه الألفاظ عند كل قوم حتى أن الحكماء يعنون بالجوهر شيئاً، والصوفية يعنون شيئاً آخر، والمتكلمون شيئاً، وعلى هذا المثال»[32].

وقد حَذّر "الغزالي" من خُطورَة عِلم الكلام بالذات على العَوام، لاتِصَاف هذه الفِئة بالجهل وقلّة الفطنَة والذكاء، ولِما يُوَرثه عِلم الكلام من شِقاق وكثرة الجِدال، لهذا أنكر "الغزالي" على المُتكلمين الذين لقبُوا أنفسهم بعلماء التوحيد «مع أنّ جميع ما هو خاصة هذه الصناعة لم يكن يعرف منها شيء في العصر الأوّل بل كان يشتدّ منهم النكير على من كان يفتح باباً من الجدل والمماراة»[33]. نفهمُ من هذا أنّ "الغزالي" وجَدَ عِلم الكلام عاجزاً عن أداء مقصُوده وقد خاضَ فِيه أصحابه فَضَلُوا لِسُوءِ استعمال البراهين التي تفيدُ فقط مُجادلة الخُصُوم بَعيداً عنْ بِناءِ حقائِق يَقينِيّة، كَمَا أشهرُوا سلاح الجَدلِ في وجُوهِ بعضهِم البعض للظفرِ بمجالس السُلطان، بالإضَافةِ أنّهم أضَلُوا العَوامَ وشوّهُوا لهم عَقِيدتَهم، بلْ وحَشروهم في مُجادلات مآلها خطيرة[34]. فتَبنّي "الغزالي" المنطق جاءَ دِفاعاً عن الشّريعة[35] وتصْحِيحاً لهَا.

2.3 نَقد مَنهج الفَلاسفَة:

«ثم اني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة. وعلمت يقيناً انه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي اعلمهم في أصل، ثم يزيد عليه ويجاوزه درجة. فيطلع على ما لم يطلع صاحب العلم من غور وغائلة»[36].

هكذا باشَر "الغزالي" تحصِيل الفلسفة بَعد إتمَام مَعرفته بحقِيقة عِلم الكلام، فطالعَ كُتب الفلاسفة ووقفَ أمامَ آفاتِهم ومَفاسد نظرياتهم. فرأى عُلومَهم أصنافاً على اختلاف نِحَلِهم، فقسّمهم إلى ثلاثة أقسام: الدَهريُون وهم المَلاحدة، والطبيعيُون وهم المُؤمنون بالبارئ وقدرته في الخلق، لكنهم لم يعتقدوا بالآخرة وأنكروا الجنة والنّار، وأخيراً الإلهيُون ومن بينهم "سقراط"، و"أفلاطون" و"أرسطو"، فتولّوا مُقارعة القسمين السّابقين، لكن تَعلقت بأفكارهم رذائل أوجبَت تكفيرهم ومن اتّبعهم من فلاسفة الإسلام، كـ "ابن سينا" و"الفارابي"[37].

وبعدَ حدِيثه عن أقسام الفلاسِفة يُقسمُ علومَهم إلى ستة أقسام، وهي: العلوم الرياضيّة،

والمنطقيّة، والطبيعيّة، والسياسيّة، والخلقيّة والإلهيّة. وهذه الأخيرة كَثُر فِيها الغلط فزَلّت قلوبُ وعُقولُ أصحابِها، ويُرْجِعُ "الغزالي" الخَطأ في عدم وفاء الفلاسِفة بالشُرُوط المنطقيّة أثناء استدلالاتهم في المَواضيع الإلهيّة المَوصُوفة أصلاً بالفسادِ والضَّلال، مِمّا جعلهم يَتناقضون في أقوالِهم. فهو يقول عنهم بأنّهم: «يجمعون للبرهان شروطاً يعلم انها تورث اليقين لا محالة لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل، وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً، فيظن ان ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيد بمثل تلك البراهين، فيستعجل بالكفر قبل الانتهاء على العلوم الالهية»[38].

ومن جُملة تناقضات الفلاسِفة، قولهم أنّ العَالمَ قديم مَع إثباتِهم للصانع لكن ليس بمفهوم الصانع القادر التي تأتي أفعاله على اختيار، وإنّما الصانع بمفهُوم العلّة التي أوجدت غيرها ولا تفتقر هي إلى علّة تُوجِدُها، وهي العلّة الأولى المُسمّاة عند الفلاسفة بِ "المبدأ الأول"[39]. وفي موطنٍ آخر، يَرى الفلاسفة أنّ الله هو صانِع العَالم وفاعله، وهذا في الحَقِيقة رِدَة على الأصلِ وتلبِيس في القول، فكيفَ يكون صانعه وفاعله؟ والقول بالفاعل هو المُريد المُختار حتّى يكون فاعلاً لما يريد، وإلاّ بَطلت إرادته ولا يُسمّى عندئذٍ بالفاعِل. وقد استعانَ "الغزالي" كمَا يَبدُو في هذه الصُورة بمنهج السَّبر والتقسيم وهو «أن نحصر الأمر في قسمين ثم يبطل أحدهما، فيلزم منه ثبوت الثاني كقولنا بالعالم إما حادث أو قديم ومحال أن يكون قديماً. فيلزم منه لا محالة أن يكون حادثاً»[40]. وهذا التناقض هو مَا يُبرّر سبَبَ تسمِيةِ كتابه بِ "تهافت الفلاسفة"، فهو لا يُعادِي الفكر الفلسفِي ذاته، وإنّما تَهجّم على أصحابِه فبيّن تهافتَهم في الأقوالِ وتناقضهم في تأليفِ الحُجَج. وهو بهذا العَملِ قَصَدَ رَفع الهَالة عن الفلاسفة بإدعائِهم أنّهم أصحَاب الحِكمة وَوَرثةِ المَنطق والبُرهان، فاستصغر حُضُورهم لدى العامة بمَوجب لفظ "تهافت".

3.3 نَقد مَنهج البَاطِنيّة:

هذه الفِرْقَة استفحَلَ خَطرُها في عَصرِه، مِن خِلال ما ادعَتهُ مِن فِكرة عِصمة الإمام وبُطلان الرّأي، واستِدلالاً على قولِهم قالوا إنّ طلبَ الحقّ «إما أن يُعْرف بالرأي، وإمّا أن يعرف بالتعليم. وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء، فتعين الرجوع إلى التعليم والتعلّم»[41]. والظاهر من هذه الحُجّة أنّهم أسّسُوا مَذهبهم على قواعِد فلسفيّة مَنطقيّة، لأنّها جَاءَت على شكل قِياس شرطي مُنفصل. لكن "الغزالي" قارَعَ حُجتهم وبيّن تلبيسَها، فهي مُغالطة[42] مُغلفة بمُقدمَات تُوهِم المُخاطَب صِدقَ

كلامِهم. والمُغالطات عمُوماً تنشأ مِن إخلالٍ في شُروط الاستدلال وقواعِد القياس إمّا من جهة الصُّورة وإمّا من جهة المَادة. وقد خصّص "الغزالي" كتابه "القسطاس المستقيم" لعَقدِ مناظرة معَ واحدٍ من أهل التعليم. فجاء سؤاله «فبأيّ ميزان تدرك حقيقة المعرفة؟ أبميزان الرأي والقياس، وذلك في غاية التعارض والالتباس، ولأجله ثار الخلاف بين الناس، أم بميزان التعليم، فيلزمك اتباع الامام المعلم، وما أراك تحرص على طلبه؟»[43]. والخِلاف بينهما في هذه المسألة هو المُعلم، بحيث يَدعُو "الغزالي" إلى إمامٍ واحدٍ هُو الرّسول صلى الله عليه وسلم، بينما ترى الباطنيّة أنّ في كلّ عصر إمَاماً مَعصُوماً يَرعَى شؤون النّاس ويَحلّ إشكالاتهم في القرآن والأخبار والمَعقولات، ولو كان الأمر كذلك يقول "الغزالي" لأخرّت الصّلاة عن وقتها إذا أشكلت عليك القبلة حتّى تسافر إلى الإمام فتسأله عنها[44]. فأرَادَ "الغزالي" مِن كتابِه أن يُصحّحَ مُعتقد الإسماعيلي ويُوجّهَهُ إلى مَوازِين مَنطقيّة مُستوحَاة مِن القرآن الكريم تَعصِمُهُ مِن مُعتقدِ أصحَابِ التَعلِيم.

4.3 نَقد طُرُق الصُوفيّة وبَعض العُلماء المَحسُوبينَ على الدّين:

حتّى وإن نشأ "الغزالي" في بيتٍ صوفيٍّ واختارَ لنفسِه مَسلك الصُوفية في آخِر حياتِه، هذا لم يمنعهُ من نقد مَسالكِهم مُشدّداً على فسَادِ أقوالِهم وسُلوكاتِهم، في سَبيل إظهار الطريقة التي يَرَاها الأجدَر بالإتّباع. ونقمتُه على بعضِ الصُوفيّين جَاءَت لِمَا بَدا منهم من غرُور وانحرافٍ في مُجاهدةِ النفس، ذلك لأنّهم «لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى»[45]. مَعنى هذا أنّه يَجب على الصُوفي ضرُورة تعلم العِلم والتسلّح بالعقلانيّة والمنهج البُرهاني حتّى يَقِي نفسه الزَّيغَ والانحِرافَ ويستطيع التميّيز بَينَ مَا يَصلح ومَا لا يصلح من الطُرُقِ،

لاسيمَا أمَام بعض المُسالك الصُوفيّة التي امتزجَت بمواضِيع الفلسفة اليُونانيَة كموضُوع "الفيض" و"وحدة الوجُود" وسبِيله إلى ذلك التميّيز هو المنطِق، فكان «يطمح بجدية بالغة إلى منطقة التصوف، مما قاده إلى ابتكار الأساليب المناسبة لجعل التصوف ينحو نحواً يقترب به من حقل العلوم، معتمداً في هذا المجال على قضايا الشريعة المتجاوزة للمعقول والتي في الوقت ذاته لا تعارضه»[46]. أكثر مِن ذلك نَجدُه يُسَيّج التصَوّف بعُلوم الشّريعة حتّى لا تكون شطحات وانزلاقات مِثلما حدثت لبعض صُوفيّة زمانِه.

كمَا لمْ تكنْ َ لمته هذه على الفِرَق الأربع فقط، بل امتدَت لتطُول عُلماء عَصره، إذ

لاحظَ فِيهم تقربَهم الكبِير لأصحاب السّلطة على حِساب الدين، فحاربَهم بـ "استراتيجية الآخرة"[47]. يَعني أنّ العلم المُحصَّل عندَه لم يكنْ لذاتِه، بل سخّره لخدمَة الدِين ونصرتِه بتصويب الفِقهِ وإيقافِ الفتاوى المُلفقة بمَصالِح ذاتيّة. ولمْ يكنْ تأليف كتاب "إحياء علوم الدين" إلاّ نمُوذجاً لإنقاذِ القيّم الدينيّة مِن عَمل بعضِ عُلماء الدنيا، فقد استغلوا الدِين ذَريعَةٍ للتنعمِ في المَطعم والمَلبس والتَجمل بأحسن الأثاث والتقرّب من أصحاب السّلطانِ والقُصُورِ، اعتقاداً منهم أنّهم أهل للسلطة العلميّة وأصحاب دعَوة ونُصْح، وتَجاهَلوا عِلم الآخرة حيث يقول: «فأما علماء الدنيا فيشتغلون بما يتيسر به اكتساب المال والجاه، ويهملون أمثال هذه العلوم التي بعث الله بها الأنبياء كلهم عليهم السلام»[48].

4. مَشرُوعيّة تَبَنّي المَنطِق مَنهجاً عِند "الغَزالي":

كانت هذه البيئة المُتأجِجَة بالصّراعات حَول السُلطة، والانحِرافات العقائديّة، وغِيَاب آليَات وطرَائِق مَعرفيّة وعِلميّة تَحتكِم إليها للحَيلولة دُونَ زحفِ النّاس إلى الهَلاك مِن أهمّ الدَوافع التي جَعَلت "الغزالي" يُعيدُ النَّظر في المَنظومَة الدِينيّة والمَعرفيّة المُنتشِرة في زمَانه. فأدَّى به الحَالُ إلى رسمِ مَشروعٍ دينيٍّ يُجدِدُ من ورائِه تلك البُنَى المُلفَّقة بتلبِيسَات الفِرَق وشَطَحات بَعض العُلماء. وبنَاء مَشروعٍ يَحتاجُ إلى أسٍّ قويمٍ يَقومُ عليه، فجاءَت مَشروعيَّة تبنّي المنطِق منهجاً سَديداً لوقايةِ العَقل مِن الشَطَط بتبيَان مَدارك الغَلط. ولتَخلِيص الشَّريعة مِن تِلك الدَّعَاوَى «وضمها إلى منظومة الحقائق الموثوق بها. ومن ثم ليعمل على تفسيرها على أساس منه»[49]. ويُمكنُ حَصر مُبرّرَات هذا التبنّي فِي:

1. طِبيعة المَعايّير المُتّخذَة عند أصنافِ الطالِبينَ للحَقّ، بحيث دافعُوا عن مَوَاقِفهم إمّا بحَاكِم الهَوى، أو بِدافِع التمَذهُب ونَصرَة تعالِيمه أو لخَلفِيّةٍ إيديولوجيّةٍ، وهذه المَعَايّير قَدَحَ فِيهَا "الغزالي" لبُعدِها عن العَقلانِيّة والمَوضُوعِيّة في طلبِ العِلم اليَقِينيّ. ناهِيكَ عنْ فَوضَى المُصطَلحَات التي عَمَّت عَصره، فلجأ إلى اختِراع ألفاظٍ تيسِيراً للفَهمِ، فهو يقول: «فإني اخترعت أكثرها من تلقاء نفسي لأن الاصطلاحات في هذا الفن ثلاثة اصطلاح المتكلمين والفقهاء والمنطقيين، ولا أؤثر أن أتّبع واحداً منهم فيقصر فهمك عليه، ولا تفهم اصطلاح الفريقين الآخرين، ولكن استعملت من الألفاظ ما رأيته كالمتداول بين جميعهم واخترعت ألفاظاً لم يشتركوا في استعمالها، حتى إذا فهمت المعاني بهذه الألفاظ فما تصادفه في سائر الكتب يمكنك أن تردّه إليها وتطلع على مرادهم منها»[50].

هذه الشبكة المَفاهِيمِيّة المُختَرَعَة هي مَنظُومة المنطِق، إن اجتمَع النُظارُ حَولَها اعْتِرَافاً وتَحْصِيلاً أمكنَهم الاتِفاق والخَلاص مِن الاختِلافِ لِمَا تَحتَوِيه مِن قواعد صَارمَةٍ لا تُحابِي

مَذهباً ولا تُعادِي فِرقةً، فهو يقول: «وليكن للبرهان بينهم قانون متّفق عليه يعترف كلهم به، فإنهم إذا لم يتفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن، (..) ولكن بالجملة إذا حصلوا تلك الموازين، وحققوها أمكنهم الوقوف عند ترك العناد على موقع الغلط على يسر»[51]. وكان يَعني بالمَوَازين "الأقيسة المنطِقيّة" المَذكورة في كتابِه "القسطاس المستقيم".

2. إدعاء المُتكلِمينَ أنّهم أهل نَظرٍ ورأيٍ، وَزَعم الفلاسِفة أنّهم أهل منطِقٍ وبُرهانٍ، وقول الباطنيّة أنّهم أهل بَاطنٍ وتأويلٍ، هذه المَزَاعِم جَعلت "الغزالي" يَنظرُ في افتراءاتِهم فوجَدَها مُشتركة في الاستِخدام السَّيئ للمنطِق، حيث بَنَوْا مَواقفَهم على مُقدمات هي مُسلمات ومَشهُورات تسلمُوها من خصُومِهم دُون نَظرٍ ولا تثبّتٍ وأسَسُوا عليها أقيسَتَهم فجَاءَت مُتناقِضَة وفاسِدَة «ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين، كعلومهم الحسابية، لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية»[52]. ومِمّا يَزيدُ القَول إثباتاً، تِلك المُفارقة التي لوُحِظت في كتابات "الغزالي"، فبقدرِ مَا انخَذَلت الفلسَفة مِن جَرَاء ضَرباتِه القاصِيّة، ازدَادَ إقباله إلى المنطِق الأرسطيّ وَرَاجَ استعمَاله في مُصنّفاتِه بألفاظٍ ذَات مدلولٍ دينيَةٍ ولغَويّةٍ. كمَا ازدَادَ تقدِيره للعَقل ولمْ يَتنكرْ له أثناء هُجُومه على الفلاسِفة والمُتكلِمَة.

3. مُهاجَمَة "الغزالي" طريقة المُتكلمِين ذَات المَرجَعِيّة الأصُوليّة المُناهِضَة للمنطِق الأرسطيّ لِتَلَبُسِ مَباحِثِه خاصةً مِنها مَبحث الحَدّ والاستِدلالات بالمِيتافيزيقا اليونانيّة –ونَحنُ نَعلمُ مُسبَقاً مَوقف عُلماء الدِين من المِيتافِيزيقا اليونانيّة–، وجَاءت هذه المُهاجَمَة من لدن "الغزالي" بدَعوَى استخدامِهم لمُقدمَات لم يُمْعِنُوا النظرَ فِيها فأخذُوهَا مَحلَ بدِيهيات، والمنطِق الأرسطيّ لا يُعطِي خاصيّة التَقبُل اليَقينيّ إلاّ للأوليات لعَدَم احتياجِها إلى بَرهنة، فهي قضايَا واضِحة بِذاتها تفرضُ نفسَها على العُقول فَتتخذُها العُلوم مُنطلقات

يَقينيّة. الأمر الذي جَعلهُ يَثورُ على المَنهجِ الكلاميّ، فتبنّى المنطِق واعتَبَرَ مَعرفتَهُ «شرطاً من شروط الاجتهاد، وفرض كفاية على المسلمين، وأنه لا يمكن للمسلمين أن يتخلصوا من الخطأ في الاستدلال في شتى علومهم، إلا إذا تبنوا منهج البحث الأرسطوطاليسي»[53]. وبهذا الإقبَال الواسِع للمنطِق بمباحِثِه وشرُوطِه، أصبَحَ المُسلمُون يَهتمُون أكثر بِه بَعدمَا كانت نظرتهم إليه نظرة تشنيعٍ واحتقارٍ.

نَخلصُ في الأخِير، أنّ "الغزالي" في سَبيلِ تشيّدِه لمَشروعِه الدِينيّ اعتقدَ بالمنطِق منهَجاً، والذي يُبرّر تلك المشرُوعيّة مَا آلَ إليه مُجتمعُه من انحطاط سياسيٍّ وانزلاقٍ مَعرفيٍّ. فصَار المنطق عندهُ مِفتاح العُلوم كلّها، فَوضَع مُقدمة لا تَخصُّ عِلماً بِعينِه، وإنّما مُقدمة سائِر العُلُوم، إذ يقول فِيها: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته

الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها، فلا ثقة له بعلومه–أصلاً–»[54]. فأرادَ بهذه المُقدمة –التي هِي في الحقِيقة تحصِيل حَاصِل لمُصنّفاتِه المَنطِقيّة الأولى– "مَنْطَقَة العُلومِ" حتّى يكون المنطق سنداً لتثبيت حُكم السّلاجقة من تهديدات الإسماعليّين، وأيضًا ِ ـاية للمنظومة الأصُوليّة والفقهيّة من التَشويه.

الهوامش:

1- النديم، الفهرست، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د(ط، ت)، ص**388**.

2- الخوارزمي، مفاتيح العلوم، دار المناهل، بيروت، ط**1**، **1991**، ص**137**.

3- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د(ط، ت)، ص**413**.

4- ابن خلدون، عبد الر ـن، المقدمة، دار الفكر، بيروت، ط**1**، **2004**، ص**522**.

5- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: مُحَمَّد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط**5**، د(ت)، ص**42**.

6- الصلاّبي، علي مُحَمَّد، دولة السلاجقة، دار المعرفة، بيروت (لبنان)، ط**1**، **2006**، ص**42**.

7- تعود أصولهم إلى قبائل تركية، وعُرفوا عند العرب باسم "الغز" وينتسبون إلى أحد أجدادهم "سلجوق دقاق".

8- الصلاّبي، المرجع السّابق، ص **48**.

9- المرجع نفسُه، ص**413**.

10- ميثا، فاروق، الغزالي والإسماعيليّون، تر: سيف الدين القصير، دار الساقي، بيروت، ط**1**، **2005**، ص**28**.

11- هم قومٌ كتمُوا أمر دعوتهم وتستروا بالإسلام وكانوا يدّعون أنّ للدين سرّاً وباطناً لا يعلمه عامة النّاس. لهذا قالوا بعصمة الإمام الذي بيده الحقيقة المطلقة لانتسابه إلى بيت النبوة، فأخذوا دينهم عنه وتعلموا منه ورفضوا كلّ اجتهاد ونظر. فهي إذاً دعوة إلى التعليم من الإمام المعصوم وإبطال الرأي. ويقول الغزالي في كتابه "فضائح الباطنية" عن سبب هذا اللقب، أنّهم ادعوا «أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصُورها توهم عند الجهّال الأغبياء صوراً جليّة، وهي عند العقلاء والأذكياء رموزاً وإشارات إلى حقائق معيّنة»، ص**11**.

12- مهران، مُحَمَّد، الموازين القرآنية، قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة (مصر)، ط**1**، **1996**، ص**14**.

13- القرضاوي، يوسف، الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط**4**، **1994**، ص**60**.

14- الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تحق: عبد الر ـن بدوي، دار القومية، القاهرة، د(ط)، **1964**، ص**180**.

15- المصدر نفسُه، ص ص**181**، **182**.

16- الأصفهاني، عماد الدين، تاريخ دولة آل سلجوق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط**1**، **2004**، ص**226**.

17- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، تحق: جميل صليبا، كامل عياد، دار الأندلس، بيروت (لبنان)، د (ط، ت)، ص **118**.

18- ميثا، فاروق، الغزالي والإسماعيليّون، ص**32**.

19- الغزالي، المصدر السابق، ص**81**.

20- الغزالي، المصدر نفسه، ص ص **79،80**.

21- الغزالي، معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت (لبنان)، ص ص **243**، **244**.

22- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص**84**.

23- سورة ق، من الآية **22**.

24- الغزالي، المصدر السابق، ص**85**.

25- المصدر نفسُه، ص**86**.

26- الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل، تحق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط**1**، **1964**، ص**18**.

27- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص**90**.

28- الفارابي، إحصاء العلوم، مركز الإنماء القومي، بيروت، د(ط)، **1991**، ص**41**.

29- الغزالي، المصدر السّابق، ص**91**.

30- ابن خلدون، المقدمة، ص**479**.

31- التهانوي، مُحَمَّد علي الفاروقي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، جز**1**، تحق: علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط**1**، **1996**، ص**31**.

32- الغزالي، أبو حَامد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، الرسالة اللدنيّة، دار الفكر، بيروت (لبنان)، ط**1**، **2003**، ص**227**.

33- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، مؤسسة الريَّان للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، ط**1**، **2005**، ص**34**.

34- أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت (لبنان)، ط**2**، **1998**، ص**19**.

35- مهدي، فضل الله (الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية ومكانتها في العالم الإسلامي)، مجلة دراسات عربيّة، العدد **6/5**، دار الطليعة، بيروت، **26** مارس/ أبريل، **1990**، ص**84**.

36- الغزالي، المنقذ من الضلال، ص**93**.

37- المصدر نفسه، ص ص**98،99**.

38- المصدر نفسُه، ص**105**.

39- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، د(ط)، **2003**، ص**105**.

40- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط**1**، **1993**، ص**45**.

41- الغزالي، فضائح الباطنية، ص**17**.

42- قد تكون مقدمات الحجة قائمة على خطأ غير مقصود، فهذا ما يسمى بالغلط، فترفض الحجة مع إظهار وجه الغلط، وإمّا تكون مقدمات الحجة قائمة على خطأ مقصود، فتسمى مغالطة. ويكون غرضها تزييف الحقّ وتشويهه باصطناع مقدمات مشبوهة.

43- الغزالي، أبو حامد، القسطاس المستقيم، تحق: فيكتور شلحت، دار المشرق، بيروت (لبنان)، ط3، 1993، ص41.

44- المصدر نفسُه، ص89.

45- الغزالي، إحياء علوم الدين، ص710.

46- الزعبي، أنور، مسألة المعرفة ومنهج البحث عن الغزالي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2000، ص189.

47- أومليل، علي، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ص13.

48- الغزالي، إحياء علوم الدين، ص64.

49- الزعبي، أنور، مسألة المعرفة ومنهج البحث عن الغزالي، ص190.

50- الغزالي، أبو حامد، محك النظر، تحق: رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت (لبنان)، ط1، 1994، ص95.

51- الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، فصل التفرقة، ص245.

52- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص44.

53- فضل الله، مهدي، العقل والشريعة، دار الطليعة، بيروت (لبنان)، ط2، 2002، ص34.

54- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، جز1، تحق: زة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة، جدّة (المملكة العربية السعودية)، د(ط، ت)، ص30.